

СТАТЬИ

«Вещь в себе» и «ноумен» в «Критике практического разума»

И. С. Нарский
(АОН при ЦК КПСС)

Рассмотрение темы, указанной в названии данной статьи, поможет прояснению особенностей общего кантовского понимания этих двух понятий. Но начнем с разбора уроков споров об этих понятиях, проходивших в недавние годы среди советских кантоведов. На Вторых кантовских чтениях (1977) в этой связи произошла оживленная дискуссия. Конечно, о вещи в себе в системе философии Канта давно уже возникла значительная литература, и идеи, зафиксированные в ней, в той или иной мере, естественно, всплывали, хотя бы косвенно, и в ходе дискуссии. Здесь мы ограничимся тем, что напомним о содержании статей, которые были опубликованы на страницах «Кантовского сборника» и обсуждались в нем. Статьи эти продолжили дискуссию, состоявшуюся на Чтениях 1977 г., примыкая к навеян-ным его идеям.

Л. А. Абрамян подчеркнул (1978), что Кант оперировал двумя вариантами понятия о вещи в себе, — как реального, но непознаваемого предмета, и как только логически возможного предмета мысли. Ссылаясь на это смысловое раздвоение, автор пришел к следующему выводу: «Ноумен, на наш взгляд, является одной из ролей вещи в себе. Но именно потому, что это только одна из многих ее ролей, вполне справедливыми представляются все возражения против сведения понятия о вещи в себе к понятию ноумена. Однако, с другой стороны, трудно согласиться с тем, будто вещь в себе настолько отлична от ноумена, что прямо противостоит ему»¹. Автор справедливо отверг это «противостояние» как не соответствующее духу кантианства и характеризует ноумен как умопостигаемую (мыслительную) сущность в негативном смысле (см.: 3, 309)*. Это понятие проводит демаркационную линию между познаваемым и непознаваемым, одновременно и утверждая агностицизм и предохраняя науку от теологических спекуляций. Соглашаясь с отрицанием сведения понятия о вещи в себе к понятию ноумена, автор был солидарен тем самым с исходной позицией Т. И. Ойзермана², но отклонил его вывод о «противостоянии», т. е. о резком различии, между вещью в себе и ноуменом³.

* Здесь и далее в статьях сборника ссылки на сочинения И. Канта по изданию: Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1963—1966 — даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает том, после запятой — страницу).

Е. П. Ситковский развил на страницах «Кантовского сборника» (1978) мысль, что «Кант, как правило, берет понятия вещи в себе и ноумена как равнозначные»⁴, хотя некоторое отличие все же намечается, и состоит оно в том, что «понятие вещи в себе более выявляет объективность вещи в себе как независимой от Я и в то же время непознаваемой сущности, а понятие ноумена подчеркивает нашу возможность рассуждать о вещах в себе...»⁵

Интересную трактовку выдвинул Л. А. Калинин в десятом «Кантовском сборнике» (1985). Сделав допущение, что вещь в себе как источник аффицирования чувственности есть совокупность всего возможного опыта⁶, он переместил ее частично тем самым из трансцендентного в трансцендентальный мир и сузил сферу кантовского агностицизма до отношения к сверхчувственным объектам в виде бога, души и свободы воли. Автор опирается в своих рассуждениях еще на одно, глубинное, допущение, а именно, что можно пренебречь различием между полной совокупностью возможного опыта, полным синтезом (абсолютной целостностью) всего опыта и абсолютным единством условий существования всего опыта как целого. А различие это у Канта все же, полагаем, есть: если первое из этих понятий относится к области имманентного воздействия трансцендентального на чувственное, то второе и третье понятия — к области идей чистого разума в их устремленности на трансцендентный мир. Что касается сужения сферы действия кантовского агностицизма, то любопытно, что в рамках защищаемой в статье Л. А. Калиникова трактовки вещи в себе сужение это происходит при регулятивном оперировании совокупностью всего возможного опыта (вещь в себе при таком подходе все более познаваема и все более приобретает статус вещи для нас)⁷, тогда как при акценте на конститутивный смысл этой совокупности она не может быть вся охвачена познанием и никакого сужения сферы агностицизма не происходит (вещь в себе все-таки остается вещью в себе)⁸.

В нашей статье (1979) проводилась мысль, что в сочинениях Канта «вещь в себе» выступает в четырех основных значениях, из которых первых два связаны с деятельностью рассудка, а два последних — с активностью разума. Согласно первому (1) значению, окончательно утвердившемуся во втором издании (1787) «Критики чистого разума», вещи в себе — это реально существующие, но непознаваемые в принципе внешние объекты, возбудители ощущений субъекта. По своему второму (2) значению, вещь в себе — это все то, что вообще в принципе непознаваемо. Тем самым этим понятием области познаваемого противоположна область непознаваемого, и поскольку в непознаваемом здесь не указывается абсолютно ничего определенного, то в этом своем значении вещь в себе «есть пустая, безжизненная абстракция»⁹. Третье (3) значение «вещи в себе»

указывает на предположительные духовные субъекты, как-то трансцендентная душа, обладающая свободой воли, и выдвигаемый в качестве частной гипотезы бог. Здесь возникает «представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна...» (3, 332). И наконец, четвертое (4) значение объемлет собой всю область идеалов как только регулятивно достигаемых ценностных целей человеческой деятельности¹⁰. И. С. Кузнецова усматривает в этих различных значениях понятия вещи в себе ступени единого процесса расширения содержания этого понятия¹¹.

Что касается ноуменов, то они, согласно нашему пониманию Канта, не представляют собой какую-то одну из «ролей» вещи в себе. Ошибочно и полагать, будто «ноумен» есть понятие, достаточно самостоятельное, почти независимое, а тем более противостоящее вещи в себе. Вещам в себе в каждом из всех четырех их значений соответствуют их ноумены как понятия о вещах в себе. С онтологическими понятиями вещей в себе соотносятся гносеологические понятия ноуменов. Можно сказать, что ноумен не есть только негативное, но отчасти также и позитивное понятие, поскольку ноуменами учитываются вещи в себе также и в значении (1), которые, по Канту, определенно существуют положительным образом. Но все-таки ноумены обладают в основном лишь негативным содержанием, поскольку они сугубо неинформативны. Особенно это видно на материале вещи в себе в значении (2), ибо ее ноумен — это понятие самой принципиальной границы познания (здесь хорошо видно и отличие ноумена от вещи в себе, ибо она в данном случае есть понятие предела этой области, что, конечно, не одно и то же)¹². Разумеется, понятие ноумена отграничивает не себя от вещи в себе, но вместе и себя, и вещь в себе от сферы познания.

Ноумены как понятия подчеркивают и углубляют кантовский агностицизм, хотя в случае (3) значения вещи в себе Кантом намечена возможность выведения из-под действия принципа агностицизма по крайней мере понятия «бог». Но какого выведения? На самом деле, бог, по Канту, это не непознаваемый предмет, а только практически полезное допущение, не более. Это одна из центральных мыслей «Критики практического разума» (см. 4(1), 459): значит, сохраняя статус ноумена, «бог» начинает утрачивать статус вещи в себе¹³. И если сравнить между собой по крайней мере первых три значения вещи в себе (из которых первое как указание на действительные внешние объекты можно считать исходным и в этом смысле несколько «привилегированным»), то мы заметим в этом ряду тенденцию к усилению не только регулятивности, но и ноуменальности.

Так, при переходе к значению (2) вещи в себе «...наш рассудок, приобретая негативное расширение, т. е. называя вещи в себе (рассматриваемые не как явления) ноуменами, он оказы-

вается не ограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим ее» (3, 311). А переход к значению (3) доводит ноуменальность, как мы только что отметили выше, так сказать, до ее самоотрицания: «бог» — это, собственно говоря, даже не ноумен, а только условная гипотеза о божь-ноумене, которую можно и опустить, ибо вполне достаточной заменой ей является сама вера людей в бога.

Заметим, что, критикуя понятие вещи в себе у Канта без различения значений (1), (2) и (3), Л. Фейербах, к сожалению, не принял во внимание того, что в случае значения (3) Кант заслуживал и некоторой похвалы, ибо мысленной сущностью, а не реальностью он, Кант, здесь считал уже не материю, а бога. Но в целом Фейербах, направляя острие своей критики против агностицизма Канта именно в смысле отрицания познаваемости реального материального мира, был прав, что и отмечает В. И. Ленин: «Фейербах упрекает Канта за отступление от материализма»¹⁴.

Резюмируя все сказанное выше, мы полагаем, что вправе повторить наши слова из статьи 1979 г.: «вещь в себе» «в своих «менее» агностических значениях имеет слабо выраженную тенденцию отхода от значения термина «ноумен», но не более того»¹⁵. Во втором значении термина «вещь в себе» налицо противоположная тенденция к сближению.

Обратимся теперь непосредственно к «Критике практического разума». Особенности использования Кантом терминов «вещь в себе» и «ноумен» в этом произведении связаны не только с тем смыслом, который он придает здесь понятию бога как гаранта морали, но и с тем содержанием, которое он, Кант, вкладывает здесь в понятие свободы.

Во Второй «Критике...» понятие свободы рассматривается Кантом в нескольких разных ракурсах, в зависимости от хода основного рассуждения. Мы встретим здесь «свободу» как трансцендентальную способность познающего рассудка к априорной деятельности. Здесь и свобода в ином смысле, как осознание человеком необходимости того или иного поведения в мире явлений. Другое значение «свободы» — это способность человека к произвольным поступкам в эмпирической среде. За пределами «Критики практического разума» остается признаваемая Кантом эстетическая свобода художественной деятельности гения. Есть, заметим, у Канта и понятие свободы как «возможность поступков, которыми не нарушается чье-либо право» (6, 267).

Но главный смысл понятия «свобода» в «Критике практического разума» — это, конечно, свобода в трансцендентном ее значении, а искать ее следует, согласно Канту, в глубинах трансцендентального «я». Трансцендентальная практическая свобода совпадает с трансцендентной. И вообще в трансцендентальном мире человеческого сознания, мыслящего о морали

и стремящегося ее реализовать, трансцендентальное и трансцендентное (ноуменальное) смыкаются и сливаются воедино, хотя это не означает, разумеется, будто у Канта трансцендентальное и трансцендентное вообще суть одно и то же.

Действие трансцендентной свободы позволит, по Канту, «нам спастись (sich wider die Antinomie zu retten)» (4, (1), 313) от центральной антиномии этики, т. е. обеспечит разрешение коллизии свободы и причинной необходимости, а значит, создаст главную предпосылку для морального поведения в эмпирическом мире. Однако, как это возможно по существу дела? Ведь трансцендентный мир, где обретается моральная свобода, которая даст силу человеку следовать велению долга вопреки грубо эгоистическим, меркантильно расчетливым и капризно-произвольным побуждениям, не имеет связи с миром эмпирическим. Мир вещей в себе и мир явлений не имеют «стыковки»: ссылка Канта на то, что эта «стыковка» осуществляется через реальность действия времени в мире явлений и особую идеальность времени при ориентации его на мир вещей в себе, слишком искусственна. Кант полагает, что практический разум в отношении действия морального императива «не признает никакого различия во времени и спрашивает лишь о том, принадлежит ли мне это событие как поступок, и в таком случае морально связывает с ним это ощущение, когда бы ни произошло событие — теперь или давным давно» (там же, с. 428). Идеальность времени в приложении ее к моральной практике равносильна замене времени вечностью. Но это ничего не дает для укрепления воли человека следовать в конкретном потоке времени призыву морального долга. Вневременность мира вещей в себе не в состоянии поддержать моральную практику в эмпирической жизни, антиномия практического разума остается камнем преткновения: для того, чтобы в реальной жизни люди могли себя вести подлинно морально, свобода из мира ноуменов должна проникать в мир феноменов, однако «из понятия свободы ничего нельзя объяснить в явлениях (руководящую нить всегда должен здесь составлять механизм природы)...» (там же, с. 346). Но антиномия, в которой свобода как вещь в себе ускользает от ноуменального анализа, все-таки требует своего разрешения.

Итак, как же обосновать проникновение свободы как вещи в себе в мир явлений? Что побуждает нас, по Канту, вести себя морально в эмпирическом мире? Кант начинает подходить к ответу на вопрос через преобразование антиномической ситуации «свобода необходима для мира явлений и свобода для этого мира бесполезна (и невозможна)» в иную. Эта иная антиномическая ситуация такова: невозможно, чтобы желание «счастья» (точнее был бы перевод: «блаженства духа», в подлиннике стоит *Glückseligkeit*) было побудительной основой стремления к добродетели, ибо обусловленность «желанием

Verlangen)» «счастья», расчетом на него ведет к падению самого принципа безусловности морали; но и добродетель сама не может привести к такому счастью (хотя бы это и не было связано с предварительным к нему стремлением или ожиданием), так как вещь в себе не может быть причиной эмпирически-эмоциональных состояний (см. там же, с. 445). В этом виде коллизия практического разума у Канта выступает как следствие противоречия между свободой и причинностью, то есть третьей антиномии из «Критики чистого разума».

Форма решения антиномии практического разума должна отличаться от решения антиномии свободы и причинности: ведь если динамические антиномии чистого разума преодолеваются посредством «разведения» их сторон в мир вещей в себе и в мир явлений, то антиномия практического разума должна быть, согласно замыслу, преодолена, наоборот, через «переброску мостика» от вещей в себе к явлениям.

Для построения этого «мостика» Кант совершает то, что мы назвали бы психологической перестройкой антиномии. На место желания», или «требования) (Verlangen)», он ставит надежду на то, что если бог существует, или, иначе говоря, если мы не будем признавать «существование в этом мире, (т. е. в мире явлений.— *И. Н.*) за единственный способ существования разумного существа» (там же, с. 446), или, иначе говоря, если бог может существовать, то положение о том, что добродетельная практика не может вести к счастью, уже не окажется безусловно ложным. Итак, одним из побуждений вести себя морально, должно стать уже не тождество свободы воли и нравственного закона (см. 4, (1), 290), а регулятивное ожидание счастья как очень отдаленного воздаяния за нравственное поведение. «Вот почему и мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья» (там же, с. 462). А к этому присоединяется и другой психологический стимул морального поведения: чувство удовлетворенности собой, когда человек осознает, что ведет себя подлинно морально. Но что же получается в итоге? При решении этической антиномии Кант, по сути дела, пусть вопреки собственному замыслу, пришел к исключению проблемы свободы: ни как вещь в себе, ни как ее ноумен она уже больше не фигурирует. Место категорического императива заняли при этом завуалированные проблематически-практические императивы. Отсюда смягчение велений долга в «Метафизике нравов» Канта.

С другой стороны, регулятивное ожидание счастья влечет за собой вновь проблему существования бога как гаранта оправданности такого ожидания. Вновь возникает вопрос о введении трансцендентного бытия в имманентное практическому опыту содержание. Мы уже писали о том, что для гарантии морали имеет значение, согласно Канту, не бог и его бытие или

небытие, но только вера людей в то, что он существует и существует так, как гарантирует воздаяние за добродетельное поведение¹⁶. Не мы первые, кто это заметил. Напомним и то, что Кант, вслед за Гоббсом и Спинозой, секуляризировал понятия «счастья» и «святости». Что такое все-таки «счастье» или «блаженство духа» по Канту? Это такое душевное «состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании происходит согласно его воле и желанию» (там же, с. 457). Но подлинно разумная воля направляет человека на исполнение долга, так что «счастье» асимптотически стремится к слиянию с моральностью в поведении. «Поэтому обеспечить себе свое счастье есть долг» (4, (1), 234). Счастье тяготеет и к совпадению со «святостью», а «само человечество в нашем лице должно быть для нас святым, так как человек есть субъект морального закона, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым (там же, с. 465—466). И вот что важно: ни «счастье», ни «святость» не сохраняют оттенка вещи в себе, хотя они и возвышаются над эгоистическими побуждениями и причастны к трансцендентальному миру субъекта, подобно всем другим идеалам, которые Кант относит в разряд вещей в себе в значении (4). Так, например, «...совершенное правовое устройство у людей — это вещь в себе» (4, (2), 302).

Заметим, что в «Критике практического разума» Кант вообще более часто употребляет термин «ноумен», а не «вещь в себе», поскольку говорится о «вещи в себе» в значении (3). И только в одном случае (там же, с. 424) заходит здесь речь о вещи в себе не как о том, что аффицирует наши ощущения, а как о том, что есть сущность человеческого духа. В «Критике практического разума» господствует понятие ноуменальной причины *causa noumenon* (см. там же, с. 377). Наше «я» (душа) и внеположное интеллигибельное Существо — это ноумены как понятия о мыслительных сущностях (см. там же, с. 427 и 432). Попутно затрагивается понятие бога в онтологическом, но весьма проблематическом, деистическом плане как возможного творца природы (там же, с. 446, 458, 474) и как «существа самого по себе (*eines Wesens an sich selbst*)» (там же, с. 441), но ноуменальный бог как гарант морали перестает быть и ноуменом: ведь он не более как «предположение» (там же, с. 446 и 475) и предположительный «постулат» (там же, с. 457). Кант оказывается на пороге гипотетического атеизма.

Таким образом, в «Критике практического разума» Канта происходит невидимый при поверхностном прочтении (и вообще не выступающий на «поверхность») разгром содержания области вещей в себе в третьем значении их понятия: бог — это не вещь в себе, а значит, и не ноумен, а только полагаемое практикой морали условное допущение; свобода остается вещью

в себе, в третьем значении термина, но не в фактических, претендующих на моральность целеполаганиях и в практике реальных, земных людей, хотя в принципе, по Канту, категорический «императив, если нашу волю не считать свободной, невозможен и бессмыслен» (4, (1), 217). Можно сказать и так, что бог остается у Канта вещью в себе, но в совсем особом (пятом, по нашей классификации) значении этого термина: в виде едва ли реального предмета веры, что не совпадает с четвертым значением, т. е. идеалом движения к нему. И только человеческие «я», души, со своими надэмпирическими порывами и интересом к законам морали остаются загадочными островами трансцендентности, соединенной с трансцендентальностью, в безбрежном море данного и возможного опыта. А ведь структура человеческого сознания — это проблема и для науки XX века.

¹ Абрамян Л. А. Многообразие и единство кантовского понятия о вещи в себе//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1978. Вып. 3. С. 22. Автор ссылается здесь на известное место из «Критики чистого разума» (З, 327).

² См.: Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах//Вопросы философии. 1974. № 4. С. 123—127.

³ Согласно Т. И. Ойзерману и некоторым его предшественникам, та двойственность, присущая «вещи в себе», что она есть, с одной стороны, аффицирующий нашу чувственность внешний объект, а с другой — мыслительный духовный предмет (бог, душа и свободная воля), означает, что в первом случае мы имеем дело именно с вещью в себе, а во втором — только с ноуменом. Иначе говоря, вещь в себе и ноумен — это разные предметы, и вещь в себе свободна от ноуменальности, а ноумен — от соотнесенности с вещью в себе.

⁴ Ситковский Е. П. Учение Канта о сущности и явлении//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 3. С. 16.

⁵ Там же. С. 17.

⁶ См.: Калининников Л. А. Понятия «вещь вообще» и «вещь в себе» и их роль в системе кантовского «критицизма»//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 6.

⁷ Это подчеркнуто И. С. Кузнецовой: вещь в себе «следует рассматривать непознаваемой только в смысле невозможности абсолютного исчерпывания бесконечной системы возможного опыта, т. е. как то, что еще не познано, а не как то, что принципиально непознаваемо» (Кузнецова И. С. Кантова «вещь в себе»: о некоторых предполагаемых истоках и аналогиях//Кантовский сборник. Вып. 10 С. 14).

⁸ Иногда возникает впечатление, что Кантов агностицизм сужается в независимости от сказанного здесь. Кант изредка сам употреблял термин Ding an sich так, что его можно отнести в качестве обозначения к еще пока не познанной части мира явлений. Но такое употребление данного термина противоречит всей конструкции теории познания Канта, хотя оно поддерживается некоторой двусмысленностью употребляемого Кантом термина «трансцендентальный объект», который относим и к вещам в себе sensu stricto, и к единству многообразия представлений в сознании.

⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 97; ср. с. 83.

¹⁰ См.: Нарский И. С. О роли «вещи в себе» и «ноумена» в кантовской гносеологии//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1979. Вып. 4. С. 15—16; Он же. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976. С. 39—44.

¹¹ См.: Кузнецова И. С. Кантова «вещь в себе»: о некоторых предполагаемых истоках и аналогиях//Кантовский сборник. 1985. Вып. 10. С. 18—19.

¹² Но никакого отличия не видно у Канта между противоположными «вещи в себе» и «ноумену» понятиями «явление» и «феномен» (у М. Хайдеггера отличие это есть, и оно очень важно, но уже в совсем ином смысле).

¹³ Этот результат, как следует из контекста, Л. А. Калининков хорошо видит, и, по-видимому, этим обстоятельством вызвано то, что он «расщепляет» понятия бога и бессмертной души как вещей в себе на два вида: в одном из них вещь в себе как бы «поглощается» своим ноуменом как бессодержательным понятием, так как перед нами фикция традиционной спекулятивной метафизики, и «испаряется» сам ноумен, а в другом — ноумены все-таки сохраняются как постулаты-предположения «Критики практического разума», за которыми может вообще не скрываться никаких реальных вещей в себе и в значении (3).

¹⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 210.

¹⁵ Нарский И. С. О роли «вещи в себе» и «ноумена» в кантовской гносеологии. С. 20. Под «менее» агностическими значениями мы имеем в виду (1) и (4) значения «вещи в себе». Разумеется, надо учитывать отмеченный выше особый характер значения (3).

¹⁶ См.: Нарский И. С. Кант и религия//Кантовский сборник. 1983. Вып. 8. С. 3—12.

Категории и предикабилии: Кант и современность

Л. А. Калининков
(Калининградский университет)

Подлинным кладезем плодотворных и перспективных идей является философское творчество Иммануила Канта: на протяжении вот уже двух столетий черпают из него «живую воду» (не убывает, правда, и количество попыток извлечь «мертвую») философы различных направлений и оттенков. Диалектический материализм, по признанию самих творцов его, не является здесь исключением.

Могут сказать, что для создателей диалектического материализма это вполне естественно: с того исторического момента, когда активно строилась «критическая» философия, и до создания философии марксизма не прошло и полстолетия; что усвоение общественным сознанием философских концепций и сейчас не осуществляется одновременно с их созданием, тем более такой временной разрыв характерен для прошлого... В первой трети XIX века влияние кантианства было огромным, и не только в Германии, — во всех сопредельных странах. Но сейчас-то, по прошествии почти двухсот лет, когда только философами-марксистами написаны о Канте сотни книг и статей, прокомментированы его тексты вдоль и поперек, что нового, а тем более полезного для нашего времени можно извлечь из писаний кенигсбергского старца? Не будет ли занятие ворошить его полуистлевшие страницы вернейшим средством ухода от нужд и запросов сегодняшней нашей жизни, от требований, предъявляемых современной